

化通玄理：基督教与社会、伦理问题研究

# 基督教社会实践与基督徒身份\*

## Christian Social Practice and Christian Identity

[美]凯瑟琳·坦纳著 王斌、张靖译

Kathryn TANNER

### 作者简介

凯瑟琳·坦纳，耶鲁大学神学院教授。

### Introduction to the author

Kathryn TANNER, Professor of Systematic Theology, Yale University  
Divinity School.

Email: [kathryn.tanner@yale.edu](mailto:kathryn.tanner@yale.edu)

## Abstract

Contemporary Christian theology often addresses the issue of Christian identity in ways that reflect a modern understanding of culture. Christian social practices are taken to be a group-specific, unified whole, sharply bounded to form, some sort of self-contained unit. These presumptions are contested by postmodern developments in cultural studies, and sit uneasily with a number of common claims in Christian theology; they also entail a judgment in favour of a particular position on substantive theological matters. Typically, theologians have offered one sort of answer for the many-sided question of Christian identity – defining identity in social terms, or with reference to cultural boundaries, or by looking at intrinsic continuities in Christian belief and action. This article proposes a variant of the last type, Christian identity in virtue of a distinctive cultural style. It considers how tradition and rules have been used to determine identity, and outlines a theory of style as an alternative, but reiterates that Christian identity is ultimately a task, one which necessarily eschews definitive formulae.

**Keywords:** Christian identity, social practices, cultural style

我们在何种意义上可以将基督教看作是一种特定的文化？在何种意义上存在着一种具体的基督教的生活方式呢？

这个问题实际上包括了很多话题，涉及诸多关于基督徒身份认同的议题。首先，我们是否可以认为基督教社会实践构成一种文化？将那些实践冠之于文化这一称谓似乎要么太笼统，要么就不够格。一方面，基督教在历史和地域方面快速扩展，即使是一时一地的基督徒也在言行上呈现出多样性，这些都让基督教社会实践成为一独立整体变得可疑。即使这些实践构成了某种完整而独立的整体，也看不出到底是什么将他们统一起来。除了一个名字以外，有什么共通性事物让形形色色的基督教信仰和实践避免了分离和分裂的局面？另一方面，基督教社会实践是否足以构成人类学意义上的、具体全面的生活方式呢？美国人或原住民的社会实践可以被看作一种生活方式，因为其包含了生存繁衍、经济、政治方面等等完整的人类生活功能。但是基督教社会实践也能涵盖所有这些范畴吗？

第二，何种意义上基督教是众多文化中特定的一种呢？什么属性让某物可以被称为是基督教的？这个问题一方面涉及到界限问题。我们如何区分基督徒社会实践和其他社会实践？什么样的基督徒言行是其他人不会说或做的？何种标准可以确认基督徒的身份并使之与其他人的生活方式区分开来？我们可以用正面的语汇来描述基督教社会实践本身的特质，从另一个角度回答此问题。我们能否指出一些基督教社会实践的内在关联？这些关联将基督教社会实践元素结合起来，使之具有某种独特的形态，即一种特别的基

---

\* 本文节选自作者专著《文化理论》(Theories of Culture)，经作者及出版社同意在此摘译部分与本辑主题相关章节。[From Theories of Culture by Kathryn Tanner, copyright © 1997 Fortress Press. Reproduced by permission of Augsburg Fortress Publishers. All rights reserved. No further reproduction allowed without the written permission of Augsburg Fortress Publishers.]

督教身份。如此，基督教社会实践的所有元素彼此间是何种关系？

这些探讨基督教生活方式的议题(很少以典型的人类学术语来表达)，在基督教神学领域内十分常见，特别是在现代社会。出现这些议题有一系列原因。首先，评判什么属于、什么不属于基督教，似乎是神学规范性研究和批判性研究的题中之意。神学家们关心的最基本问题总会是：这件事基督徒可以说或做吗？第二，基督教内部出现矛盾和纷争后，身份问题会凸显出来。有时候谈论身份问题可以遏制纷争导致的分裂。例如，由于社会实践不同，犹太人与外邦人、上层与底层人士之间在吃不吃祭拜偶像的肉食方面产生分歧，保罗为了避免此类分歧导致教会分裂，开始讨论基督徒生活的性质和形态。因此，早期基督教信条除了确定行为实践的界限以外，也让立场相左的各方能够求同存异。当然，有时候确立身份认同会导致一方认定另一方偏离甚至歪曲了信仰，这样一来，非但没能弥合冲突，反而加剧了教会分裂。何种行为是属于基督教的、什么共同性能包容所有分歧以及如何区分信与不信等等，诸如此类的身份认同的问题伴随着天主教和新教的分裂而出现。第三，在具体历史阶段，特别是近代以来，基督教社会实践行为差异似乎让基督教不能再宣传其统一性和整全性。当基督徒从社会主体变成少数群体，或者相反地由少数变成多数，在这个过程中要厘清基督教与非基督教的差异就显得十分重要。在一个社会中，几乎每个人都是基督徒的时候，信奉基督意味着什么？又或，曾经的“基督教国家社会”一去不复返，此时我们当如何认识基督教行为实践的改变？在这样的社会转型过程中，个人的基督教认信和属于社会一分子这两种身份是怎样的关系？现代性的历史意识促使人们认识到，基督教实践受历史时代限制而产生差异。因此，基督教行为实践随时间不断变迁、基督教在非西方世界扩张、基督教行为实践与社会经济地位紧密相关等等，这些现代知识都使得探求基督教的内在属性这一课题面临巨大压力。

当代基督教神学在讨论基督教身份认同这一问题时常反映出一种现代性文化观。一如现代人类学所描述的文化，基督教社会实践常被认为是一种群体特有的、整全的、自成一体的和有着非常具体形式的（至少在最初之时）组合体。后现代文化研究挑战了这样的概念预设。正如我们要看到的，这些预设与基督教神学的一些常见命题不相容，也经常会在没有足够神学论证的情况下、在一些具体神学问题上，比如罪论和恩典论，倾向于某一立场。

神学家如何探讨基督徒身份认同这一课题牵涉面很广，但我们没必要将子课题一个一个分开解决。神学家一般也只提供一种答案。他们认为共有的信念和价值观构成了基督教整全的生活方式。这种答案也解释了基督徒和非基督徒生活方式实践的差异。基督徒持守这些信念和价值理念，而其他人则不会如此。同样的答案也用来解释不同时代和地域的基督徒的统一性，即尽管相互之间有不同，这些根本的信念和价值理念保持不变。

这一系列应付不同问题的答案大致可以分为三类。<sup>①</sup>在界定基督徒身份的时候，第一类试图用社会学范畴，第二类透过确立文化界限，第三类则寻找基督教信仰和行动的内在连续性。前两种答案认定基督教有自成一体、属于他们自己的、与他人能够区分开的社会和文化。第三种答案则认为基督徒身份体现了文化共性。笔者认为，基督教乃是一种独特的文化风格。在这个意义上，笔者赞同第三种答案。

这种解释基督徒身份认同的方案倾向于从内部着手。基督教行为实践本身有一些内在的、能将之整合统一之处，这些元素可以帮助人们识别他们的基督徒身份，而不是其他别的身份。建立基督教社会实践行为的身分意味着找到他们所拥有的共同之处，那些让他们紧紧联系在一起的特质以及那些让他们彼此赞同的因素。他们需

---

<sup>①</sup> 笔者想说明的是，此处归类仅仅是为了实用的目的而进行的简单归类。这种归类并无法抓住单个神学家作品的复杂性，也无法为当下神学景象做一个普遍概括。

要确认一些品格中能够保持一致或者延续的品质,那是一种将他们团结统一在一起的生活方式。

接下来我们将首先评判这个方案的三种模式。在试图确立基督教行为实践的统一性和连续性的时候,第一种模式认定是一组共有信念和价值理念,第二种模式认为是传统,第三种模式认为是规则在起作用。在此之后,我们将考察后现代不一样的文化理念对文化在风格模式方面的连续性和统一性有何影响。在此过程中,我将逐步分析基督徒的身份认同问题。

在具体考察各种模式之前,必须指出很重要的一点,即这种解释方案并不排他,可以和文化边界理论(cultural boundaries)结合使用。这样一种假定就是,将基督徒和非基督徒区分开来的也是那些基督徒做了会被认为是基督徒的所有事情。与其他生活方式形成一种边界的文化性事物就是基督教实践所共有之物,是那些让他们成为基督教信徒而不是其他人的事物。比如说,基督徒行为实践由他们共同的文化性宣称(如“耶稣基督是我的主和救主”)统一起来,而这一点非基督徒无法接受。

基督徒也会用某个宣称来象征性地拒斥所处的社会。然而这并不意味着他们自身内部高度统一。实际上,某一宣称若要成为区分基督徒和其他文化的标识,就会在基督徒内部成为意见争论的焦点,因为这个宣称涉及了他们各自不同且相互竞争的对基督徒生活方式的理解。

这样的理解性冲突并不一定威胁到基督徒生活方式的稳定和团结。按照后现代对文化的理解,信仰的整齐划一对于社会稳定来说并非完全必要。<sup>①</sup>社会的协调并不必然要求各方有着完全相同的人生观,而至多要求各方能够明白大家观点各有不同。没有形成一致意见但能够相互理解,这一点就足以使各方都能为了达到各自企

<sup>①</sup> 参阅 Nicholas Abercrombie, Stephen Hill, and Bryan S. Turner, *The Dominant Ideology Thesis* (London: Allen and Unwin, 1980).

望的目标而做出一系列可预测的行动和反应。再者，合作也能让人隐藏对某些不值得付诸心血的社会实践的意见。许多参与者也许因为没有其他比较现实的选择，或者考虑到拒绝的代价会太大，于是默认了某一社会实践活动，采取了随波逐流的策略。<sup>①</sup>

如果基督教不是我们刚才所叙述的那种自然而然的、极端多元化的生活方式（当代基督徒一般来说没有受到任何强制规定的限制，所以可假定持有相同的人生观，虽然这一点也需要再确认），不同理解也不会威胁到基督徒生活方式的内在稳定性。这是因为基督徒可以同意某事物的形式而非实质。比如说他们都同意耶稣施行拯救或者圣餐应在教会举行，即便他们对这种宣称或者举动的意义有不同理解。这是一种形式的一致性。他们之间的团结体现在每个人都知道对方会欣然承认，比如说，耶稣施行拯救。这样的团结并不妨碍大家对于某个宣称的确切含义有不同理解或对这宣称与基督徒行为实践的关系持不同意见。在这个基础上，社会团结的获得不需要去深究分歧到底有多深、多大。总之，这种团结的基础非常脆弱，在很大程度上，他们对共同关心的话题所达成的是一种只可意会不可言传的共识。

我们甚至可以进一步说，基督徒不仅可以由此保持团结统一，而且只要基督教确实想成为它自己所希望的那种全人类共同体，那就必须如此行。言外之意，这样的策略非但不损害基督教内部的稳定，反倒使之越加团结。这样的弱性共识产生的凝聚力保证了基督教能包容任何时代、任何地域的人群，不论他们的种族、性别、国籍和世界观是如何不同。这种情况下的团结统一只有通过非常宽泛和简要的、象征性的形式和举动才能得以保证。<sup>②</sup>所以，只有当他们非常模糊，便于进行多种诠释理解，才能使基督教容纳多元的成

<sup>①</sup> Nicholas Rescher, *Pluralism: Against the Demand for Consensus* (Oxford: Clarendon Press, 1993), 137-155.

<sup>②</sup> 参阅 A. P. Cohen, *The Symbolic Construction of Community* (London and New York: Tavistock Publications, 1985).

员构成，确保他们之间相对而言不冲突，维持一种切实可行的生活方式。这样一来，每个基督徒都能有序地参加教会的洗礼仪式而不必去考虑这一举动是否要求每个人都有相同的理解。<sup>①</sup>

但是当这种解释的多元性浮出水面的时候，即持不同理解的各方都意识到问题所在之时，就可能出现争执和分裂。事实上这也很容易发现。只要面对进一步的拷问，基督徒就必须清楚地说明他们采取的宣称和行动的含义（比如说，“基督徒宣称耶稣是他们的主，这是否合适？”），或者这种宣称对他们的实际行为有何影响？“耶稣是主”是否意味着对君主制的肯定？特别是对那些声称事奉上帝，并且志在铲除异教宗教行为的人的肯定呢？解答这些问题势必要求我们澄清何为“耶稣是主”、“耶稣是主”这句宣称与世俗权力的关系、与宗教事业巨大成功之间的关系。回答后面这个问题意味着要解释“基督战胜死亡”这一宣称的含义中包含着基督自己的失败，即在他生前，他无法说服众人相信他的使命，诸如此类。

像这些问题上如果出现不同理解就会让人头疼。这些问题需要严肃看待，因为他们关系重大。我们首先看到，这些问题和理解对实践有巨大影响。比如说，“基督是主”是要基督徒与有权势者联合还是与无权无势者联合？这至关重要。其次，就最基本而言，做耶稣基督的门徒到底意味着什么呢？<sup>②</sup>这里要讨论的是基督徒身份的关键问题：作为基督徒该信什么？该如何行事为人？怎样才是对上帝诚实、忠诚以及有一颗纯洁的心？正因为太多的宗教和实践建立在这样的解释基础上，所以多元的解释势必导向分裂，势必影响基督徒生活方式的整全和统一。

说得再明白点，如施莱尔马赫所言，基督教在其内部就非常好辩，因为这种信仰的特点就是不懈追求，试图毫无保留、彻彻底底

<sup>①</sup>参阅 James Fernandez, "Symbolic Consensus in a Fang Reformatory Cult," *American Anthropologist* 67, no. 4 (1965): 902-929.

<sup>②</sup>参阅 Stephen Sykes, *The Identity of Christianity* (Philadelphia: Fortress Press, 1984), 23-26.



地将全部生命统摄在某一宗教观点之下。观点的不同总会让一些追求完美和圣洁的基督徒相互争辩，最终造成冲突乃至分裂，因为他们希冀更加接近上帝，让自己的生活、行动、存在都在上帝之中。<sup>①</sup>

基督教历史上常见的回应这种分裂的方法之一是建立一个专门负责解释的权威机构，让拥有权威的专家来统一思想、达成一致。我们无需深入探究那些赞成或反对这种做法的复杂的宗教和伦理原因，后现代的文化理论学说以及历史的演进都证明这种试图无济于事。如果要想一个社会工程成功，信息的接收者从来都不会如人们所以为的那样被动、消极。另一种阻止分裂的方法，也是早期教会提倡的，则并不限制多元化的解释。相反，基督徒被鼓励成为一个“真正辩论的团体”，一个相互倾听、彼此批评、共同进步、怀抱共同希望的团体，一起努力追求充满见证和信实的基督徒生活。这是保罗书信所倡导的、基于彼此勉励的合一。<sup>②</sup>这也像奥古斯丁所谈论的基督徒的新社会伦理：基于爱和共同盼望的团结，在一个谦卑所主导的社群里，各种意见自由展示，没有强力压制。<sup>③</sup>

### 共有观念还是共同关注

现在我们可以做出结论：基督徒身份认同并不意味着所有基督徒拥有完全相同的信念和价值理念。与乐林的文森（Vincent of Lerins）著名的宣言相反，各时各地的基督徒所持守的信条并不相同。这一点经得起实证分析。甚至在涉及信仰的基本信条上，我们也看到这样的情形。基督徒确实因为做出某个宣告（比如上帝是天地万物的创造主）、拥抱某些价值理念（比如爱神爱邻舍）、遵守某

---

<sup>①</sup> Friedrich Schleiermacher, *On Religion*, trans. John Oman (New York: Harper & Row, 1958), 242-245.

<sup>②</sup> Wayne A. Meeks, *The First Urban Christians* (New Haven: Yale University Press, 1983), 113, 123, 191.

<sup>③</sup> R. A. Markus, *The End of Ancient Christianity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), 78-82.

种崇拜仪文、共享某种宗教情感（比如对上帝恩典的感激之情）而彼此认同，但对这些行为意义的理解却不尽相同。需要再次明确的一点是，这是一种形式而非实质的认同。纵观千年教会历史，我们可以看到，对这些事物的理解只有在最基本的层面才有交点。基督徒都认可这些事物对基督徒生活有着核心性的意义。但他们并不能够就其影响、正当性和确切含义达成共识，而只是寻求某些宣称和仪文方面的一般性认可。基督徒因着对某些口号和仪文（比如崇拜仪文和早期信经）、某些言辞说教和仪式行动以及特定词汇（比如耶稣基督）赋予重要性而彼此认同。他们因其生活围绕着这些事物，并且这些事物随后决定了他们的生命进程而产生身份认同。比如说只有基督徒会非常关注耶稣是否是神的儿子以及这意味着什么。

因着对基督徒生活的重要性，这些事物促使基督徒进一步确定基督徒身份的特性，特别是对基督徒言行的影响。这些事物构成了基督徒生活的确切含义。如何解释和组织这些事物便对基督徒生活方式形成决定性影响。

但还是要注意，作基督徒并不意味着拥抱其中的一种解释。毕竟，正如我们已经阐明的，基督徒在那些问题上并无共识。真正对基督徒身份认同起决定作用的是这一事实，即此类考察被认为是至关重要的，是否意见一致并不重要。

作为一种有别于其他生活方式的社会行为实践的记号，这种基督徒身份观认为只要当某社群有着共同关注的题旨，他们的社会行为就可被看作是属基督教的。基督徒行为实践指的就是，人们一起参与讨论，如何详细说明基督徒生活所围绕的宣称、情感和行为方式。

基督徒的行为实践也并不是一个纯学理的活动。它是一种讨论，关乎如何努力以基督徒的方式去生活，是贯穿整个基督教社会实践的讨论，而不是局限在知识范畴内的讨论。随着讨论递进，会得出不同的结论并产生冲突，而基督徒的行为实践也因此改变或成

长、分流或合流。

综上所述，有一种对基督徒身份认同的解释是，基督徒的身份认同是形式上的认同而非实质性认同。这种解释是秉承了后现代主义精神，对意义共享（shared meanings）心存怀疑，除此此外它还有着很好的神学依据。换言之，这类基督徒的身份并不以某些具体概念为中心，而是以所讨论的宣称或行动的对象或者主旨为中心。让那些宣称或行为方式本身成为一个人生命的中心，这可以在神学上被解释为一种努力，即让上帝而不是某一种人类对上帝的解释成为一个人生命的中心。否则就是将基督徒身份等同于对某些意义的效忠，将人对上帝有限的认识抬高到上帝本身的位置。绝大多数神学家都坚持这两者不可混为一谈。混淆神人界限会使基督徒生活堕入偶像崇拜。即使在基督本人，人性与神性也不混淆、不等同，没有其他别的事物能通过提升自己的资质来达到神性。“道”只能认同一个人——耶稣基督。耶稣的门徒永远只能远远跟随。成了肉身的“道”也只是间接地与《圣经》中的人类语言产生认同，尽管基督徒相信这些人类语言有效地见证了基督。

基督徒生活实践所涉及的形式多与耶稣或者耶稣的核心信息有关，比如神人关系、神的国的性质或者耶稣对人类生活的意义。基督徒社会实践的独特性在于耶稣基督。许多形式也在《圣经》、信经或者宗派性的告白中得以固定成文。但这些形式并不是包罗万象的。基督教社会实践活动的任何一种元素都有能力成为关注的焦点。用神学语言来表达那就是：上帝的道或圣灵在每个地方都能被听到或感知。

这种关注对象和基督徒对关注对象的认知之间的差异从神学角度来说不能被等同起来，而这恰好构成了意见分歧之间持续对话辩论的前提。因为个人的观点始终是有限的，与结论不同的人保持切磋因而显得更加合理，这样我们就可能改正错误。每一个人在这个过程中都首先专注的是中心题旨，而非在讨论开始前就顽固地持

守某一特定的见解。如果在讨论进程中出现不同意见,只要想到一方意见的低姿态是为了让见证更纯正,就可以相安无事。与他人一起参与讨论的目的不是要对某一种解释达成一致意见,因此,他人不改变反对这个解释的立场不能成为拒绝他人参与一个共同事业的理由。<sup>①</sup>

## 传 统

当神学家们清楚地看到历世历代的基督徒的信仰并非一成不变的事实后,他们往往从传统的角度来探讨基督徒身份。这对我们先前论述到的不断变化的基督徒宣称和行动形式也十分重要。神学家谈论传统有助于揭示,为何基督徒的表现千差万别却依然能被视为一个整体。他们还能指出在何种条件下这些差异能够破坏那种统一。在某一程度来说,他们是同一个传统的一部分。基督徒社会实践尽管五花八门却基本上保持一致。尽管不是所有的基督教社会实践都会如此,那些属于同一个传统的基督教社会实践尽管可能存在分歧,却不会威胁他们内部的身份认同。

在构成一种全方位持续性的生活方式的意义上,基督教本身也可以被视为一种传统。但那样的话,讨论传统就成了我们在此所提出的基督徒身份认同的问题的一种方法而非解决之道。如果基督教是一宗教传统,我们也还必须回答它的身份是如何建立起来的,而对此答案我们在前文已经分析和批评过,即诉诸独特的社会群体和不可渗透的文化界限,或者用共享的信念和价值理念来标示一个传统的身份。这样一来,基督教作为一传统便完全进入了现代人类学文化观的研究范围。

然而,如果我们在此所关注的,是如何用探讨传统来回答基督徒身份认同这一问题,那么也就是说,在基督教文化物质从一时一

<sup>①</sup> Rescher, *Pluralism*, 138-147.

地传播到另一时一地的过程中保留了基督徒的身份，使得基督徒身份跨越了不同的时间和地域得以存留下来。传统在这里既指被传播的物质，即文化物质，又指这些物质的传播进程。如果共享这些文化素材或参与这一传播过程的社会行为实践要保持原有的身份，那么文化物质或传播过程中的任何一方一定要在很大程度上保持原状。<sup>①</sup>

为了满足这样的条件，传承的事物应在任何一时一地都出现。就像自然性物质一样，传统也应当能够跨越各个时空。尽管很清楚意识到历史和情境差异会带来一些问题，这种自我认同的传统还是会跌入这样一种观点，即基督徒们从古至今一直而且在任何地方都是相信并且珍视同样的事物和理念。至多时间和地域的差异会将特殊情境下的表述方式添加到此类不断循环的文化物质之中。不同的文字向新的听众传递着同样的思想。<sup>②</sup>不管人在何时何地，这些不变的信仰和价值理念构成真正的基督徒生活方式的主线。<sup>③</sup>但就我们前面所作的分析而言，这种看法经不起历史推敲，因为基督教信仰或实践不可避免地因着所处时代和地域的改变而发生巨大改变。

另外一种认定同一传统的方法就是找出传递过程中虽出现变化但仍保持原有特性的事物。这样，传递过程本身被给予更多的关注，并被希望看作是一个逻辑解释的过程，过程中出现的改变让处于不明状态下的事物显得明确清晰。<sup>④</sup>这也被看作是一个有机的发

---

<sup>①</sup> J. G. A. Pocock, *Politics, Language, and Time* (Chicago: University of Chicago Press, 1960), 220-271.

<sup>②</sup> 此类传统观可以参考波斯维特 (J. B Bossuet) 的观点，请参阅 Owen Chadwick, *From Bossuet to Newman: The Idea of Doctrinal Development* (Cambridge: Cambridge University Press, 1957), 19-20.

<sup>③</sup> 哈纳克 (Adolf von Harnack) 使用了一个术语“红线”来讨论基督教信仰和实践中的那个部分，在不同时间和地域基督教都保持不变的东西。参阅 Sykes, *Identity of Christianity*, 133-135.

<sup>④</sup> Chadwick, *From Bossuet to Newman*. 请参阅该书第二章中 17 世纪西班牙耶稣会士的讨论。

展过程。<sup>①</sup>后来的成长虽然与原初的种子大有不同，但实际上已经在一开始就有征兆，一旦有了合适的环境刺激便逐步展开。

这样，后续的形态被认为是渐进性的增长。变化从来都不会太过迅速或者激进，以免威胁所传承的事物的本性。基督徒的行为、信条和价值理念虽有变化，但这个连续的传播过程中始终存在着渐进的轨迹。因此，虽然一组信念在其演变之前可能并不为基督徒所持守，但由于原有思想信念的循序渐进的发展，他们仍表现出明确的连续性。或者，种子虽然与长成了的树木大不同，但两者的同一性因为生长的渐进过程得以确立。

不过，历史研究再次让我们看到这种理解无法成立。后来的事物并不一定在先前的时候孕育。基督教事物的传播史也并不存在一个有序稳步的增长性变化。这样，对传统的确认不再着眼于传承结果之间的连续性，而是传承过程本身，因为基督教在传承中产生的差异没有显而易见的连续性，根本无法根据他们的内容来找出循序渐进的轨迹。但因为传递过程本身就一个，便确定所有阶段属于同一传统。

所以，我们可以说，虽然结果大不相同，但圣经、基督教这一概念以及耶稣的影响这几样文化材料在不同处境下被运用发挥。变化的处境而不是被传播事物本身才是传承结果的主导因素。传承物本身具有丰富的内涵也有利于在不同处境中的生存，在本身不变的情况下，接受多种视角的诠释，并应对新问题，满足新需要。

这种传承被视为一种应对新处境的解释，使不变的形式不断更新。结果虽有不同，但《圣经》在不同的境遇中向人说话。这一传播过程因为被传播的基督教事物有能力向每个时代每个地方说合适

---

<sup>①</sup> 比如 Alfred Loisy, *The Gospel and the Church*, trans. Christopher Home (Philadelphia: Fortress Press, 1976).

的话而保持统一性。我们可以在托尔斯泰的作品中找到这样的观点。<sup>①</sup>

与此类似，有人认为不同的结果同属一个传统是因为基督教事物的传播从来都与先前的状态相关，虽然具体结果取决于当下处境，却始终受事物先前历史作用的影响。在不同的处境中，用不同的方法来处理基督教物质的过程可以连续下来，因为一个人通过在历史环境中产生的解释和运用来了解该物质，不可避免已经受那个物质在先前历史中的效果之影响。所有的结果因此而被合并到同样的传统物质影响下的同一个包罗万象的历史之中。这种传统观可见于受哲学家伽达默尔影响的神学家著作里。<sup>②</sup>

最后的这两种传统观——片段式 (episodic) 和伽达默尔式从传播来解释传统——在当代神学中被当作是常识。但如同反对其他研究和理论一样，后现代文化理论也对之提出批评，并指出他们一些潜藏着的、有问题的理念。<sup>③</sup>

首先，后现代文化理论认为文化连续性只是历史变迁的偶然结果，这些传统观在确立被传承物或传播过程的连续性时候故意将其与历史变迁分离开来。传统被看作是由构成基督教文化的那些恒定不变的真命题确立的。或者像伽达默尔认为的，被传承物的普世性诉求像经典文献或艺术作品一样产生持续的历史影响，并且其主要

---

<sup>①</sup> Troeltsch, "Logos and Mythos in Theology and the Philosophy of Religion," and "The Dogmatics of the History-of-Religions School," in *Religion in History*, Fortress Texts in Modern Theology, trans. James Luther Adams and Walter F. Bense (Minneapolis: Fortress Press, 1991), 46-72, 87-108; idem, "What Does 'Essence of Christianity' Mean?" in Ernst Troeltsch: *Writing on Theology and Religion*, trans. and ed. Michael Pye (Louisville: Westminster/John Knox, 1990), 124-181.

<sup>②</sup> Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, 2d rev. ed., trans. Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall (New York: Crossroad, 1989).

<sup>③</sup> 有关后现代批评，特别是伽达默尔的观点，请参阅 John D. Caputo, *Radical Hermeneutics* (Bloomington: Indiana University Press, 1987), 111-15, 148-50; idem, "Gadamer's Closet Essentialism," in *Dialogue and Deconstruction*, ed. Diane Michelfelder and Richard Palmer (Albany: SUNY Press, 1989), 258-64; Mary McClintock Fulkerson, *Changing the Subject* (Minneapolis: Fortress Press, 1994), 137-42; and Sheila Briggs, "The Politics of Identity and the Politics of Interpretation," *Union Seminary Quarterly Review* 43, no. 1-4(1998): 163-180.

性不需要历史去证实或证伪。究其本质而言,这些传统观采取的是“雅文化”文化观。后现代文化论者则要摒弃这种观念,即文化是取用了人造产物的形式(思想、文本、艺术品),却有着不受时间影响的普遍性。这些传统观也以非历史性的方式看待传承过程中的连续性。

其次,这些传统观认为,传承的结果虽不同,但因为非常接近原先事物而保持原有身份。当传统被视作一个有机体,一座宝藏或者一个演绎系统,那么这种见解就非常自然了。被传承物可以有改变,但幅度不至于太大,从而保持原有个性。抑或长时间里改变剧烈,但每一小步则变化不大。这一点也同样见于稍微细致些的片段式和伽达默尔式的传统观。在这里,基督教或者经典文本(这里指圣经)的丰富内涵的传承结果就是人们在不同处境中对其本身蕴含的教训加以解释发挥。将要产生的任何更新都决定于原有事物。这样,基督教一开始就已包含了后来发展出的多重视角和样式的元素。<sup>①</sup>或者说,《圣经》的宝藏早已存在,直等到合适时机出现,人们便可加以利用。所以只要传统保持其同一身份,传承的结果便能与原初事物匹配。

问题是这种情况并没有发生或者无法进行重建。后现代文化理论一个非常重要的宣称就是传统是编造的(invented),不仅所谓传统的事物经常是新的而非旧的、借用的而非原生的,很大程度上它们是人主观意志的产物。<sup>②</sup>传承下来并且从一时一地传播到其他时空的事物总是比那些被打上“传统”标签的事物要多得多。“传统”

<sup>①</sup> 参阅 John Henry Newman, *An Essay on the Development of Christian Doctrine* (Baltimore: Penguin, 1974), 95: “概念犹如……身体物质,可以四处行走并且可从对立面或者不同角度来考察之。”

<sup>②</sup> 参阅 Eric Hobsbawm and Terence Ranger, eds., *The Invention of Tradition* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983); Richard Handler and Jocelyn Linnekin, “Tradition, Genuine and Spurious,” *Journal of American Folklore* 97, no. 385 (1984): 273-290; Jocelyn Linnekin, “Defining Tradition: Variations on the Hawaiian Identity,” *American Ethnologist* 10, no. 2 (May 1983): 241-252.



是人从众多事物中选取出来，能够在本质上被指认出其被传播的时间和地域。更通俗地说，传统总是被人所赋予的。被传承事物本身并没有任何关于传统的指称。即使是一直在延续的习惯性行动和信条也不构成传统，除非它们被人冠以名称，并因此具有了规范性的状态。

与此相反，根据后现代对传统的解释，在人类做出判断之前并无可接近之物。哪些材料被指称为“传统”是一种人类判断，这种判断取决于对这些材料在基督徒生活的中心地位或者重要性的宣称。为了跨越时空维持这一传统的身份，诠释者并非是接近那些材料已经存在的形态，而是要找到材料中的某些内在联系来组织它们。传统的材料首先要被诠释者排列出来，按序摆放，如何走好下一步才有可能变得清晰。因此，一个有争议的实践——比如女性的按立问题——是保留还是打破了基督教传统的身份？这取决于如何安排、处理传统材料。再如，《圣经》构成了那种材料，那么一切都取决于解释者会如何将《新约圣经》中的男性门徒与耶稣打破社会常规的故事联系起来。

第三个有关传统的观念下潜藏的有问题的地方，与传承结果从彼此竞争的状态中被提取出来的方式有关。传承的不同结果根据不同的时间和地域被很整齐地排列出来，这样彼此间的重大分歧就不会形成挑战。因为每一个结果都有着不同时间和地域的特征，在一个完全相同的传统中包容所有这些不同的结果可以很轻易地假设：每一个结果的宣称都是合理的，在面对一个明显矛盾的宣称之时也不需要去证明它。因此，根据片段式或伽达默尔式的传统观，耶稣可以在某一个时空中被看为一个模范公民，在另外的时空被视为煽动者。只要一个人能够论证，在两种情况下传统材料能够被用一种适合那个处境的方式来解释和运用，结果上的明显矛盾无需深究。被传承的材料之表象的历史就这样分解为不连续的时刻，以自己的方式被评估。对传统身份的要求仅仅与特殊情境相关：只要能公平

对待要被传承下来的材料和环境，就万事大吉，因为那才是最重要的。

从后现代的角度来看，此处的问题与困扰现代人类学文化观的问题一样：即认为文化外观与环境之间是一一对应的关系。与现代人对文化的理解类似，所有这些对传统的解释隐藏了一个事实——文化在同一个历史情境中也会彼此冲突。政治冲突总是会渗入解释的过程，在这种意义上，应该如何生活常常是争论的焦点。<sup>①</sup>

前文介绍了一些批评的声音，反对将传统当作基督教身份认同问题的答案。我们可以找到一些神学根据来支持这些批评。首先，论及神学根据，一个人不应当假设，在不同的时间和地域中基督教社会实践的内容有着延续性，或者这类延续性似乎遗失在某处了，又或在历史进程中存在一个更高的秩序或者更深层次的延续性。将所有这些不同的实践统一在一起的不是任何内在于实践本身之物，如巴特所言，将这些所有都聚在一起的中心应该一直保持空白。<sup>②</sup>上帝向我们索取的不是基督徒社会实践的某个方面或某个部分；不是任何基督教社会实践对自身的关注并且希望以某种方式传承给历史中其他人的东西。上帝不会通过基督教社会实践的某些特征来指导不同时间和地点的基督徒们的工作。上帝自己掌控着基督教历史的发展进程。上帝自己对基督教历史的掌控不是通过一些基督徒的言行或逃离了历史的风风雨雨的历史性材料就可辨认出来的。如果不是这样，有关基督教历史本身的材料就要取代上帝自己对人类的指引；人类自己的物品就会被提高到上帝的位置并取代上帝的位置，成为人类归顺的对象。上帝以新的方式运作的自由就会被这些非法权威禁锢。

相反，将这些不同基督徒社会实践连接在一起的是他们共同指

<sup>①</sup> 针对环境与文化的一一对应关系的批评参见 Stuart Hall, "Gramsci's Relevance for the Study of Race and Ethnicity," *Journal of Communication Inquiry* 10, no. 2 (Winter 1985): 5-27.

<sup>②</sup> Karl Barth, *Church Dogmatics*, I/2, trans. G. W. Bromiley, ed. G. W. Bromiley and T. F. Torrance (Edinburgh: T & T Clark, 1961), 864-871.

认的上帝。他们都希望能有效地见证上帝。基督徒们都努力宣扬并实践上帝的话语，他们因此而团结统一。这是一种任务的团结，不一定要有成就。尽管基督徒们所希冀顺服的上帝是唯一的而且是同一个上帝，这一共同努力的结果却在任何方面都无法是相同的，因为人类努力总会出差错而且总有罪性，因为上帝有自由在新的时空邀请意料之外的人来参与实践。上帝是独一的，而且上帝对人类的意图是一致和信实不变的，但是这种统一、一致和信实比任何基督教社会实践凭借共享的传统材料而做出的对一致性的宣称更与众不同。如果说人类应该正确地顺服上帝，顺服一位通过逆转人类期望来工作的上帝——一位在耶稣身上死去而不是得胜的上帝，那么，我们可以同样期待，这是一位从死中复活的上帝——一位没有违背与以色列的盟约的上帝，一位不需要外邦人追随犹太律法就接受他们成为其子民的上帝。在这里有一种一致性——上帝会无偿给予人类恩典的一致性，但是它之所以是一致的，是因为它无法提前被预测或规定，只有回顾之时才能发现其一致性。它总是在人类的意料之外，此外，它不会驱逐标新立异的思想，这种新奇的思想会打破人类先前对事情联系在一起方式的认识。这不是那种在一种延续不断、不被打断的有效历史中所展示的一致性。

然而，这并不意味着一个人关于基督徒身份的判断可以孤立于基督徒们在过去和其他地方的行为和言语。在此，我们前文考察过的对传统的解释要接受神学的批评。如果谬误性和罪性并不能去除一个人的基督徒身份，那么就无法假设人们可以在其他地方将这种身份去除。一个犯了错的基督徒因此有愧于其他在之前和其他地方为基督徒身份赢得声誉的人。尽管一个人可以最终做出判断，认为需要纠正他们的失败，但是他们已经——由于上帝的无偿恩典、人类的罪无法阻断的恩典——在个人自我努力建立基督徒身份含义的过程中做出了一种宣称。一个人自我的判断于是对其他人做出了类似的宣称，那些宣称都以同样的方式要交给其他人考察和判断，

而那些人对建立基督徒身份的含义也很关注。

在建立身份方面的这些不同而且正在进行的努力有着明显矛盾对立的结果，这种矛盾是一个严肃的问题，总是会被某些具体争论提出来。这些争论事实上想表明对宣称潜在的一致意见或展示宣称的不矛盾互补性，因为这种不同结论是不同环境或某些派系在判断上的失误造成的。尽管有明显的矛盾，延续性不能凭借某些特征而得到保证，这些特征是每一种身份认同的努力都有可能展示的特征，即便是单独存在的特征。延续性是无法保证的，比如，你无法通过说这句话来保证这种延续性：“这就是《圣经》或者耶稣在我们听到这个故事的环境中对我们说的话。”在评价一个人自己的判断的恰当性时，此类情景特殊的宣称不能给人充分的理由去忽略其他人对基督徒身份所做的宣称。

我们要聆听其他人如何努力让基督徒身份有一种期待，即期待上帝之道能够很恰当地在那里被见证。但是我们是在倾听那些人所见证的东西。我们希望顺服的上帝是我们在哪儿聆听到上帝，而不是那些人的回应所塑造的上帝。我们有义务去聆听其他人的努力，但是这些努力必须是见证他们所不能企及之物的见证，因此，这些记号或者见证的权威在任何意义上都不会扩展到那些人自己身上。一个人只会通过聆听这些慢慢了解自己的身份的特征，但是一个人并不因此而成为这些人的门徒，不会成为他们的文本、言语和行为的门徒。简而言之，一个人无法避免其他人的评判，但是也不需要接近他们。<sup>①</sup>

## 规 则

另外一个有关“是什么团结了形形色色基督教社会实践”的讨论指向了规则。这种回答基督徒身份问题的方式是当代后自由派神

<sup>①</sup> Karl Barth, *Church Dogmatics*, I/2, 828.

学的标志。基督徒可以有不同的言行，但是这些实践的一致性在于它们都是遵循同样的原则来组建基督教的表述与行动。基督徒的实践各不相同，因为受这些规则统管的材料随环境的不同而不同。然而，规则却不会变。因此，此类规则构建话语的规则可能是：“任何说明三位一体中的第一位格的，一定也说明了第二位格，除非第一位格与第二位格不一致。”运用此类规则的结果很显然会与规则所要表述的内容截然不同。最终的表述结果有可能彼此矛盾，且在意义上没有任何明显的延续性。他们的基督徒身份因为指导他们的不变的规则而得以确认。

从后现代文化理论和后现代神学的角度来看，这似乎是最后一种对基督徒身份认同问题的解释策略。这样一个确认基督徒身份的策略仅仅在一种情况下可行，即规则可以不受历史变迁的影响。也就是说，历史变迁一定会影响所有事物，除了规则本身。如果如后现代自由派所言，规则是历史主宰者的产物，如此将历史性变迁的材料与不变的规则区分开来则太不可思议。在他们看来，规则就是遵循基督徒在不同时间和地域对有关正确的基督教社会实践做出的历史性判断。他们并没有任何非历史的、独立的生活，不过是将做出判断的原则封装起来。后自由主义者一旦通过基督教社会实践将身份如此建立起来了，他们就倾向于迷恋那种身份，而他们的独立的印象就来自这种倾向。为了支持基督徒身份很稳定这一宣称，后自由主义者似乎将规则从形成这些规则的、持续前进的历史进程中提取出来，似乎这些规则一旦被生成出来，就无法被未来同样的进程所改变。<sup>①</sup>

---

<sup>①</sup> 这是对后自由主义的普遍批评。参阅 David Bryant, "Christian Identity and Historical Change: Postliberals and Historicity," *The Journal of Religion* 73, no. 1 (January 1993): 31-41; Fulkerson, *Changing the Subject*, 158-164. 以为同情后自由主义的更加温和的批评请参阅 James Buckley, "Doctrine in the Diaspora," *The Thomist* 49 (July 1985): 443-459.

## 风格

我自己对基督徒身份认同本质的理解倾向于基督徒身份是因为规则而确立的。秉承后现代的观点，我认为，在讨论基督徒如何在边界建立身份认同之时，重要的是如何使用从其他地方获得的材料。我们可以假设也许有某种特别的基督教方式可以这么做。这些材料本身大相径庭，而材料被使用的方式却相差无几。

如果规则太灵活而无法掌握那些使用方法上的相似性，也许风格（style）是一个更好的谈论方式。确实，风格是从后现代角度讨论文化身份时比较受欢迎的术语。风格通常指的是在还有其他选择方式时进行实践的特殊方式。<sup>①</sup>在这一意义上，风格指音乐和绘画的组成风格。同一历史时期的不同艺术实践常常被说成有着同一个风格，比如希腊罗马风格的绘画、雕塑和建筑，与巴洛克风格的截然不同。扩展出去的话，我们可以用共享的风格来谈论某一特殊文化的所有实践——不仅仅是其高雅的文化实践。一个独特的行动方式或方法有可能将基督教社会实践统一起来，不论这些实践是如何五花八门，花样繁多。

前文提及，基督徒处理借来的材料时的方法各不相同，如果这种说法正确，我们就能够概括出在最普遍意义上认同基督教社会实践的风格。我们在前文已经论述，基督教社会实践并不会以同样的方式转用（trope）所有借来的材料。这些材料中有一些几乎是要丢弃的，还有一些是要直接反对的，而在广大的灰色中间地带，是对这些材料的不同程度的抵制、抗议和妥协。在任何一个时空，关于如何转用同一个材料都会有不同意见——比如，有写基督徒认为可以在某种情况下采取军事行动，但另外一群基督徒却会抵制军事行

<sup>①</sup> Alfred L. Kroeber, *Style and Civilizations* (Berkeley: University of California Press, 1963).

动。纵观历史，关于如何处理相似类型的材料，出现了同样多的类型——在某个处境中社会的经济关系不被赞同；在另一种处境中，经济关系似乎毫不费力就被纳入基督教社会实践中去了。

考虑到多样性的程度，似乎不宜通过查找所有材料的任何共性来概括基督徒使用借来的材料的普遍风格。一个基督教风格的不同情况并无法“同源或一致”（homologous），也就是说，它无法像朋克风格一样，根据某个转变其他文化的普遍模式来将这些材料整齐地组装起来。

有人希望能像整理家族渊源一样，找出一套重复出现的特点和四处出现的不同的亚特点（尽管没有一个特点会如此），以此来概括出基督教风格的特征，这种企图也没有任何意义。如果这样，琼斯一家（The Joneses，美国电影《模范家庭》）就可以用小鼻子、龅牙、黑发、大眼等特征来概括，尽管这些特征中没有一个是所有人普遍分享的：辛西娅有龅牙、黑发和小鼻子；道格有小鼻子和黑发；艾德有龅牙和小眼睛。在基督教方面，考虑到无以计数的案例以及要考察的案例还在不断增加这一事实，将相关特点具体化是一个不可能完成的任务。这与描述琼斯一家的相似性不太一样，反而更像试图整理出整个人类的普遍特征。此外，只有在一个人已经因为其他原因比较确信谁是家庭中的真正一员时，找出一套特性来说明一个家庭的相似性才看起来可行。因此，只有在我们知道了这个家庭的渊源之时，才能清楚地解释说，家族相似性只能包括辛西娅、道格和艾德，而要排除其他人如米西和特罗伊。因为谁是圈内人、谁是圈外人是基督教最为关心的问题，所以情况更为麻烦复杂。为了能够划清界限，首先要整理出一套标识性的特点。

如果我们不去在众多案例中寻找相似性，而是形成一些普遍要点，看看基督教在实践中如何努力包装借来的材料，这样我们也许能捕获基督教风格的本质。即便在不同的个案中那些借用的材料被处理后的结果完全不一样，但是其特点也许会相同。确实，在某种

程度上，借来的材料本身就是各不相同的，从中找出相同点也许需要对他们有不同的处理方式。最普遍的一点是，基督徒认为一切事物都起源于上帝，并且以此来将这些借来的材料相对化。<sup>①</sup>“相对化”（relativize）在此有两个意义：此材料是包含在与上帝的正确关系内；为材料建立一个与上帝的正确关系。<sup>②</sup>将一切指向上帝，就必须打破借来的材料中对这种关系的抵抗，以便让这些材料能够被放入世界与上帝关系的背景中。因此，在基督徒借用世俗世界中可找到的有关世界的说法时，正是基督教关于事物与上帝关系的理解说明了一个基督徒对世界的理解和其他人对世界理解之间的差异。<sup>③</sup>

当然，基督徒对上帝与世界的关系的理解也不一致，因此他们对“将一切都归于上帝”的具体含义也有不同理解。本文旨在展示，如此将一切指向上帝对那些借来的材料会有相当不可预测的影响。我们可以用下面的方式来总结一些有必要宽泛的有关上帝与世界关系的观点，这些观点是所有基督徒可能都认同的：上帝对世界的关注是普遍的；因为上帝与人类之间的特别关系，上帝创造了人类，一如上帝之道成肉身所证明的；人类不能因为这个特殊地位就在上帝面前荣耀自己，因为这个地位是上帝无偿的恩典。我们不需要担心这些普遍观点的准确性，也并不意味着这些观点会被穷尽。我们可以看到，这样的观点可以有一个相对化的功能。比如，如果基督徒要去借用我们文化中的一个普遍认识——人类有自由决定他们认为适合他们的生活方式，那么这类思想必须早已被包含在上帝与

<sup>①</sup> 这基本上是托马斯·阿奎那的思想，根据“形式对象”（formal object）来定义神学。参阅 Clodovis Boff, *Theology and Praxis* (Maryknoll, N. Y.: Orbis, 1987), 67, 75, 88-89. 笔者在此将阿奎那的形式对象观与卡尔巴特有关基督教如何处理借来的宣称的普遍理放在一起。参阅 Barth, *Church Dogmatics IV/3, 1*, trans. G. W. Bromiley, ed. G. W. Bromiley and T. F. Torrance (Edinburgh: T & T Clark, 1961).

<sup>②</sup> Barth, *Church Dogmatics IV/3, 1*, 163-165.

<sup>③</sup> 更多相关讨论参阅 Kathryn Tanner, "The Difference Theological Anthropology Makes," *Theology Today* 50, no. 4 (January 1994): 567-579.



世界的关系之中，这样，这句话才不会意味着人类有自由离开神圣关注和影响的范畴。人类的自由要被放入一个与上帝的积极关系范畴，通过从人类与上帝及上帝的造物同工这个角度来思考。我们可以说，这样的同工关系才是自由的目的。有些人采用类似的方法，试图相对化一些有争议的思想，这会产生相当不同的结果，可能造成更为剧烈的改变。

这样去思考一下基督教风格，如果借来的材料属于相似的种类，我们还有可能在基督教实践的诸多个案之间建构一些非常普遍的相似性。因此，我们可以提出，基督徒在任何时候从世俗文化中借用伦理标准时，他们倾向于将它们的范畴普世化。在基督徒发现道德上比较蔽塞狭隘的社群时，他们会打破并开放那些边界。（基督教认信一位关怀世界的上帝，在此背景下确立一些规范，因此会产生这个效果。）或者，基督徒在任何时候接管世俗文化中的等级思维模式时，他们会反转这种等级，将低层的人拔高到高层，而将高层的人降低到低层。这是遵循了一种这样的观念：在上帝与世界关系中，要荣耀的不是个人的特权，而是要荣耀给予人类特权的上帝。<sup>①</sup>

在纷繁复杂的个案中如此运用普遍化的方法很有效，能帮助我们决定作为基督徒应该有何种言行。但是，前文中我们对一种做法有所保留，即努力去总结出一些基督徒社会实践的统一特质，这一保留依然有效。也许这样做更有意义，即放弃任何普遍努力，不去在基督徒如何使用借来的材料的不同个案中寻找相似性，不去寻找一个能够确认他们都是基督徒的总体特征。风格这个术语确实揭示了这些相似性的不确定性，因为只有在一个无法确定何为相似性的时候才会去寻找风格上的相似性。风格很明且是存在于事物安排、排列的方式之中，普通术语并无法充分表述风格。

---

<sup>①</sup> Kathryn Tanner, "The Difference Theological Anthropology Makes," *Theology Today* 50, no. 4 (January 1994): 567-579.

那么,我们可以考察一下,在基督徒使用借来的材料的方法中,维持一种相似性的先决条件是什么——不论那个相似性是什么。因此,和后自由主义者一样,一个人也许会说,只能以下情况有可能保持基督徒使用借来的材料的独特性:只有在基督教对这些材料保持优势的时候;只有在用基督教术语彻底处理了这些材料之后。这样,这些材料才能完全能满足基督教的需要,才能被吸纳进基督教世界,而不是相反。在此我们无需具体指出基督教对这些材料做了什么,比如,这些材料是被肯定了还是否定了还是以某种特别方式改变了,而是要坚持看到,基督教总是在导演着一切,全权掌控着整个过程。这一过程本身变成了基督教实践的一个标志。如果借来的材料不是这样处理过,几乎不太有可能会做他用。

基督教的身份依赖于一种开放性方向,即保持相信上帝在基督里面的无偿的恩典。这是基督教处理借来的材料的组织性原则,并以此神学宣称为中心。然后后自由主义者对这种开放性的状态感到困惑。如果要检测是否正确使用了借来的材料,我们不是要看这些材料是否会威胁到基督教已经确立的特质,而是要看那种运用材料的方法是否会扭曲基督徒试图努力去见证的对象,而且对此的检测并不轻松。

在上帝之道落入诠释者的手中之后,忠实于这些话语的努力成为一个借口,让人类得以用彼此矛盾的言辞来角逐权力,并以此为理论基础,要求一种神学立场要听命于另外一种立场。某些神学家以为,只有通过顺服于某一特殊神学立场才能保障基督徒顺服于上帝之道,只有通过反对其他的神学宣称和非基督教观点才能确保基督教的优势。保卫上帝之道需要证据——或者在后自由派那里至少是不容置疑的宣称——证明某一特别神学立场有更优秀的内在品质,或者基督教比其他宗教及世俗人生观拥有更优秀之处。因为保护上帝之道不被歪曲这种努力被错误使用,基督教不再简单地以他们确实有效地见证了上帝为荣耀,而是以基督教特征的重要性为

荣耀，以为拥有某些特征就能保证那种对上帝的见证。由于屈服于持续不断的外在挑战，为上帝之道辩护慢慢堕落为固执保守基督徒的自我辩护。

在顺服于上帝之道和顺服于人类语言之间有着同样的困惑。这种困惑似乎掩藏在一种恐惧之后，害怕基督教与其他文化世界之间的公平竞争环境。除非一个人混淆两者，没有理由假设，非基督教影响一旦优于基督教就已经夺取了上帝之道。如果说上帝之道与人类任何语言从来都不是平等关系，或者说上帝之道总是拥有对语言的控制权，而上帝之道又曾经通过人类语言来宣扬，那么在很多情况下基督教与非基督教之间的影响很有可能是相互的。如果基督徒身份所关注的是对上帝之道的开放心态，基督教与非基督教材料之间简单的平等关系并不会终结基督教身份：对基督徒来说将两者联系起来的可能是对“道”的信心。

与后自由主义的良好意图相反，试图通过人类手段来保证对上帝之道的开放，结果总是发现，那种手段最后变成阻碍开放之物。人们越是努力通过一些策略或技术防止阻碍或者歪曲上帝之道，就越可能将对上帝的顺服转为对人类规则的顺服。很有讽刺意味的是，正确地行动，真诚地向上帝之道敞开，总是需要一个人能敞开自我，有勇气面对可能的失败。如果上帝之“道”本身已死在十字架上，认为单纯地见证那个“道”、通过这些见证的自我努力就能推动“道”在人间的胜利，这种想法是愚蠢的。希望对“道”保持开放的神学家必须认识到，没有任何人能够保证对“道”的信实和忠诚。人类无法通过遵循某一规则来确保此种忠诚。

### 作为任务的基督徒身份

我们在本文已经重新思考了基督徒身份。如后现代文化理论所指，那种身份不能由集团特异性、鲜明的文化边界或实践的同源性

来决定。基督教在一个世界成为一个亚文化，在那个世界文化普遍更像亚文化而不是现代人类学意义上的文化，在那个世界身份在本质上取决于与其他人的关系。笔者将后现代文化理论和基督的普世恩典联系在一起，这种恩典辐射范围广，能够触及到任何环境中的人们，不论这些人是如何明显地敌视或者亲近这恩典。笔者因此首先指出，基督教群体既不是独立门户的（self-contained），也不是自给自足的。确实，基督徒社会关系的特质通过一些相当孤立的社会活动维持下来，这些活动主要是基督徒参与的活动，如教会服务。但是基督徒总是在这类场合携带他们的其他社会角色和责任。通过将一些基督徒的活动渗透到其他基督徒的活动中，通过将外在的东西带入基督教内部，基督徒的其他角色和责任在此类活动中得以重新修订。此外，基督徒在社会交际活动中与非基督徒保持互动。他们参与到任何可以发现的非基督教社会实践活动场所。他们的基督徒承诺与这些范围保持相关性，因此能够改变这些场所的社会关系的特征。通过这种方式，对其他社会的先知式地批评方式也维持下来，这种延续不是孤立的行为，而是无限地延伸拓展，努力去改变其他文化。只要有必要，也不论遇到什么，这些基督徒通过延续教内和教外关系来改变其他文化。

第二，笔者提出，尽管基督徒与非基督徒生活方式之间有诸多边界，那些边界是移动而且有渗透性的。在边界转换的过程中，教会外的宣称和价值观被带入教会内部（或者，同样地，教会内部的宣称与价值观也被带到教会之外）。基督徒身份因此不再是一个未被混合的纯净身份，而是一个混杂的身份，是通过一些独特的方式处理在其他地方得到的材料而建立的身份。基督徒身份也不能单从基督教社会实践自身的角度来理解，而是需要仔细将基督教实践放入一个更大的文化生活范围内考察，基督教实践是这一更大文化生活世界的注解（commentary）。

第三，笔者认为，基督徒所共同拥有的、团结统一他们的不是

任何内在于基督教社会实践本身之物。团结他们的是对真正的门徒身份的关注，对如何正确地用人类语言和行为反映出他们的崇拜对象的关注，这一崇拜对象之伟大是人类的努力所不能企及的。所有基督徒都要试图真实地面对的，并不是内在的一些元素或基督教社会实践本身的特征。总之，基督徒身份不是通过急切的自私自利的努力来保护那些元素或特征不被腐蚀，基督徒身份也不取决于对基督教社会实践一致性的要求是否有效。

基督徒确实相信基督教理念与行动见证了上帝，他们要做这位上帝的门徒。那些理念与行动的内容以及指导门徒实践的方法对于正在进行的评估和重新评估很关键。将基督教社会实践统一起来的不是对构成真正门徒身份的信念和行动的一致意见，而是他们对弄明白这些的重要性有着共同的理解。

圣经、信条、圣餐和洗礼是基督徒相信能够听到上帝之道的场所，是上帝之道能够临在的场所。基督徒的生活围绕着这些事情，在他们自己去努力建构门徒身份之时，他们总是会回溯到这些事情。然而，这些被持续关注材料不是严格划定的，比如可能会添加其他的材料。“道”之临在或者“道”在人类言行中的正确反映不能被限制在它们之上。一个人做真正的“道”之门徒的努力并不只是简单地重复。基督徒们对于如何去行动并无一致意见，因为这些基督徒们前后参照的材料太过模糊、太多而且太松散，似乎永远也理不清。

简单地说，基督教社会实践的多样性是被统一在任务之中。基督教社会实践参与的是同一个任务。首先，他们试图以一个类似的宣称和礼仪行为（比如在大部分基督教教会中可发现的圣经宣称、基本礼仪形式）为中心，但是因为他们缺少对这个宣称和礼仪行为的明确说明，在实践中出现一系列类似的问题，为了能忠实于上帝他们必须回答这些问题。比如，耶稣是谁？他对人类生活所带来的变化是什么？随着他而来到这个世界的实践和信念是什么？这些

被认为是对一个人如何生活有着至关重要的意义。有些宣称能回答这些问题，比如，相信基督之重要性以及他的门徒进入社群的重要性。但是这些宣称如此模糊，这样在实践中慢慢变成一个需要解决的工程。最迫切的问题是为这些宣称指认一个意义，而且意义要极其明确，可以用来指导一个人的整体生活方式。缺乏让这些宣称和礼仪实践变得清晰明确的定义，让大量处于不同环境的人们对如何在受这些宣称和实践影响的生命过程中解释它们争论不休。

这类争论通常会导致某些个别解释存在重大差异并彼此矛盾。在此，并没有规则来产生正确的解释。考察的方法无法一致，亦无法保证结果上的一致。即便基督徒对真正的基督徒身份的本质达成共识——比如一致同意持有奴隶不合适时，这并不是因为当时的大部分基督徒为了解释和运用基督教宣称最终很好地适应了不变的标准。大部分基督徒并不遵循解决有关基督教含义争端的规则，却最后都做出了一个更特别的判断，此类实践不容易适应其他的基督教信条和实践；基督徒慢慢相信并认为适合基督徒行动形式的思想最终使得奴隶制显得有悖常理。

在基督徒对最初模糊的基本基督教宣称和礼仪行为的含义获得了一致意见之时，那种一致意见试图比较宽泛，允许多样化的解释。某些事件被排除出去——比如被某一信条或信仰规则驱除，这些信条和规则保护着四处散播的宣称——没有积极地指定与之合适的立场。这种时候会有很多争论，如是否某个立场真的如大家一致同意的那样能够被合法地驱除；是否某些特殊立场如获得一致同意的立场所排除的立场一样被充分地驱逐。

除了持续的多样性和矛盾，对真正门徒的含义有争议的群体无论如何可以确定，有关真正门徒含义彼此矛盾的判断都声称是建立在对一些材料的可信解释上，而争议各方都有些相信这些材料。各方的争论构成了争论标准的参考，甚至他们的解释也部分需要讨论。对真正门徒身份的判断的评判是有一些普遍标准的，这些标准

的建立是因为各方愿意为某些事情而进入辩论，因为他们的生活取决于此，这样那些事情发展为论述的标准，即便那些标准是模糊的并且随着争论的继续要经受考察审阅。在某种程度上，从中会出现一个可信的解释，我们有义务认真思考这些争议。

允许有争议的社群持续下来了，各方将他们的解释提供给其他参与者来考虑和判断。尽管意见不统一，基督徒还是在争论中统一起来，他们相信解释的意义，这是以基督徒的方式生活需要的解释。基督徒还将解释的工程延伸出去，和其他参与解释的人辩论，以便能够获得正确的解释。如果人类的罪性并不会排除某人对这个工程做出自己的贡献，罪也永远无法完全排除其他人的贡献。那些被曲解的基督教实践至少是一个有益的提醒，提醒我们可以避免重复的错误。此外，罪在各方面的严重影响让人们意识到共同纠正错误的必要性。这样，一个人自己的贡献永远不会是一成不变的。也许基督教社会实践在结果上无法一致，基督教团体却能将基督徒身份的统一性延续下来。在不同的时间和地域可以看到，他们心甘情愿认同这一身份并将之延续下来。他们劝告、学习，与所有同样关注基督徒身份真正含义的人辩论和纠正自己的认识。所有基督徒都一起参与这个工程。此类共同解释和回应的关系因此以一种持续方式保持下来，这样就将每一个历史和地域的所有基督徒都包含进来。理论上说，这样的实践没有断裂之处，据此，有些争论不可挽回地从基督徒进一步考虑的范畴内消失了。与其他过去和现在的基督徒达成协议，将自己的判断交给身边的其他人考察，或者交给后来的人评判，每一个都在努力思考何为基督徒的基督徒就在历史上相似的基督徒思考中占有一席之地。

最后，该如何总结基督徒身份是一个无法回答的问题，在这个问题中基督教将其身份视为一个任务，一个要去寻找的任务。上帝之道在一个特定的时间和地域需要的是什么？神学家不应该怯于对这个问题做出判断。但是，神学的一个功能是要提醒人们向无偿

的、不受约束的“道”(free Word)保持开放。神学在这方面是提醒者,不论那些判断是如何真实和正确,一个人不能在一种自我满足中失去与这些判断所指向的对象的联系,要保持对新的、对一个不受约束的“道”之信实保持开放性。在对一个人此时此地该做什么做出判断的过程中,也许可以总结出基督教代表着什么。但是,因为上帝之道是一个不受约束的、无偿的“道”,基督徒身份的意义——即做基督徒的真正含义是什么——不能用任何一个整齐的公式总结出来,也无法保证让一个人知道在时间的长流中基督徒身份会包含或者排除什么。

**译者简介**

王斌,普林斯顿大学神学院硕士研究生

张靖,中国人民大学文学院讲师

**Introduction to the translator**

WANG Bin, MA Student, Princeton Theological Seminary

ZHANG Jing, Lecturer, School of Liberal Arts, Renmin University of China

Email: allforlord@gamil.com

Jing.Cathy Zhang@ruc.edu.cn



## 参考文献 [Bibliography]

### 西文文献 [Works in Western Languages]

- Abercrombie, Nicholas, Stephen Hill, and Bryan S. Turner. *The Dominant Ideology Thesis*. London: Allen and Unwin, 1980.
- Bath, Karl. *Church Dogmatics*. Translated by G. W. Bromiley. Edited by G. W. Bromiley and T. F. Torrance. Edinburgh: T & T Clark, 1961.
- Boff, Clodovis. *Theology and Praxis*. Maryknoll, N. Y.: Orbis, 1987.
- Briggs, Sheila. "The Politics of Identity and the Politics of Interpretation." *Union Seminary Quarterly Review* 43, no. 1-4(1998): 163-180.
- Bryant, David. "Christian Identity and Historical Change: Postliberals and Historicity." *The Journal of Religion* 73, no. 1 (January 1993): 31-41.
- Buckley, James. "Doctrine in the Diaspora." *The Thomist* 49 (July 1985): 443-459.
- Caputo, John D. *Radical Hermeneutics*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1987.
- \_\_\_\_\_. "Gadamer's Closet Essentialism." In *Dialogue and Deconstruction*. Edited by Diane Michelfelder and Richard Palmer, 258-264. Albany: SUNY Press, 1989.
- Chadwick, Owen. *From Bossuet to Newman: The Idea of Doctrinal Development*. Cambridge: Cambridge University Press, 1957.
- Cohen, A. P. *The Symbolic Construction of Community*. London and New York: Tavistock Publications, 1985.
- Fernandez, James. "Symbolic Consensus in a Fang Reformativ Cult." *American Anthropologist* 67, no. 4 (1965): 902-929.
- Fulkerson, Mary McClintock. *Changing the Subject*. Minneapolis: Fortress Press, 1994.
- Gadamer, Hans-Georg. *Truth and Method*. 2d rev. ed. Translated by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall. New York: Crossroad, 1989.

- Hall, Stuart. "Gramsci's Relevance for the Study of Race and Ethnicity." *Journal of Communication Inquiry* 10, no. 2 (Winter 1985): 5-27.
- Handler, Richard and Jocelyn Linnekin. "Tradition, Genuine and Spurious." *Journal of American Folklore* 97, no. 385 (1984): 273-290.
- Hobsbawm, Eric and Terence Ranger, eds. *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- Kroeber, Alfred L. *Style and Civilizations*. Berkeley: University of California Press, 1963.
- Linnekin, Jocelyn. "Defining Tradition: Variations on the Hawaiian Identity." *American Ethnologist* 10, no. 2 (May 1983): 241-252.
- Loisy, Alfred. *The Gospel and the Church*. Translated by Christopher Home. Philadelphia: Fortress Press, 1976.
- Markus, R. A. *The End of Ancient Christianity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- Meeks, Wayne A. *The First Urban Christians*. New Haven: Yale University Press, 1983.
- Newman, John Henry. *An Essay on the Development of Christian Doctrine*. Baltimore: Penguin, 1974.
- Pocock, J. G. A. *Politics, Language, and Time*. Chicago: University of Chicago Press, 1960.
- Rescher, Nicholas. *Pluralism: Against the Demand for Consensus*. Oxford: Clarendon Press, 1993.
- Schleiermacher, Friedrich. *On Religion*. Translated by John Oman. New York: Harper & Row, 1958.
- Sykes, Stephen. *The Identity of Christianity*. Philadelphia: Fortress Press, 1984.
- Tanner, Kathryn. "The Difference Theological Anthropology Makes." *Theology Today* 50, no. 4 (January 1994): 567-579.
- \_\_\_\_\_. *Theories of Culture: A New Agenda for Theology*. Minneapolis: Fortress Press, 1997.
- Troeltsch, Ernst. "Logos and Mythos in Theology and the Philosophy of

Religion.” In *Religion in History*. Fortress Texts in Modern Theology. Translated by James Luther Adams and Walter F. Bense, 46-72. Minneapolis: Fortress Press, 1991.

\_\_\_\_\_. “The Dogmatics of the History-of-Religions School.” In *Religion in History*. Fortress Texts in Modern Theology. Translated by James Luther Adams and Walter F. Bense, 87-108. Minneapolis: Fortress Press, 1991.

\_\_\_\_\_. “What Does ‘Essence of Christianity’ Mean?” In Ernst Troeltsch: *Writing on Theology and Religion*. Translated and edited by Michael Pye, 124-181. Louisville: Westminster/John Knox, 1990.